

### Eriksons amerikanische Erfahrung: Ich- und Gruppen-Identität als Schlüsselbegriffe neuer Integrationsformen

Siems, Siebo

Veröffentlichungsversion / Published Version  
Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Siems, S. (2013). Eriksons amerikanische Erfahrung: Ich- und Gruppen-Identität als Schlüsselbegriffe neuer Integrationsformen. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 36/37(4/1), 13-33. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56571-2>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Siebo Siems

## Eriksons amerikanische Erfahrung

Ich- und Gruppen-Identität als Schlüsselbegriffe  
neuer Integrationsformen

*Gegenstand des Textes ist die Analyse der ›Erfindung‹ des modernen Identitätsbegriffs von E. H. Erikson in den USA der 1940er Jahre. Erikson theoretisiert damit eine spezifische Erfahrung: ›Identität‹ soll das veränderte Verhältnis von sozialer Zugehörigkeit in einer Gesellschaft beschreiben, in der sich der nationale Zusammenhang nicht im Rahmen von überlieferten Traditionen begreifen lässt. In dieser Konzeption wird nicht nur die neue Bedeutung des Identitätsbegriffs festgelegt, sondern auch die Entsprechungslogik zwischen subjektiver und kollektiver ›Identität‹ entworfen, die in der Bundesrepublik erhalten bleibt.*

*Schlüsselbegriffe: Erikson, Ich-Identität, Gruppenidentität,*

Dass die moderne Identitätsbegrifflichkeit, die wesentlich von der Annahme einer Korrespondenz zwischen Ich- und Kollektividentität bestimmt ist, vor allem auf Erik H. Erikson – *Identity's architect* (Friedman, 1999) – zurückgeht, ist in der wissenschaftlichen Literatur nahezu unbestritten. Es ist Erikson, der zum ersten Mal von ›Identität‹ als einer kulturabhängigen Größe spricht, die für den Sozialisationsprozess des Einzelnen wie auch für Gesellschaft insgesamt von größter Wichtigkeit sei. Und es besteht eine breite Übereinstimmung darüber, dass die aktuell zu verzeichnende Konjunktur dieser Form von Identitätszuschreibungen in Wissenschaft, Politik und Massenmedien auf seine Arbeiten zum Verhältnis von individueller Sozialisation und Gruppe zurückgeht.

Our present sense of ›identity‹ has evolved in the last forty years, deriving most of all from psychoanalyst Erik Erikson's concept of an ›identity crisis‹ (Fearon, 1999, S. 9).

Wie im Folgenden gezeigt wird, geht es Erikson darum, mit ›Identität‹ einen Begriff zu entwickeln, welcher der ungeheuren Dynamik der ame-

rikanischen Gesellschaft Rechnung trägt, die er als fortgeschrittensten Ausdruck einer weltweiten Entwicklung ansieht. ›Identität‹ zielt auf die USA als moderne Einwanderungsgesellschaft. Es ist Eriksons Absicht, gesellschaftliche Integration und soziale Zugehörigkeit in einer Gesellschaft zu begreifen, in der sie sich nicht wie üblich durch Kategorien von Tradition oder Herkunft bestimmen lassen. Allerdings kann sein Modell einer notwendigen entsprechungslogischen Übereinstimmung von ›Ich-Identität‹ und ›Gruppenidentität‹ nicht überzeugen. Und doch ist es gerade diese Kombination aus begrifflicher Neutralität und der seiner Identitätskonstruktion immanenten Simplifizierung gesellschaftlicher Wirklichkeit, die dieses Schema für seine Popularisierung prädestiniert.

## Eriksons amerikanische Erfahrung

Als Erikson 1933 auf der Flucht vor dem deutschen Nationalsozialismus zur Zeit des *New Deal* in die Vereinigten Staaten kommt, liegt eine entscheidende Veränderung der amerikanischen Gesellschaft nur kurz zurück. In der Periode von 1880 bis 1920 bezeichnen Immigration, Industrialisierung und Urbanisierung die gesellschaftlichen Prozesse, die das Erscheinungsbild der USA vor allem an der Ostküste radikal veränderten und das neue Gesicht Amerikas zu Beginn des 20. Jh. bestimmten.

Die massenhafte und unbeschränkte Einwanderung war in der Zeit vor 1924 wiederholt Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen, bei denen die Frage, was es bedeutet Amerikaner zu sein, im Mittelpunkt stand. Vor 1924 gab es vor allem zwei Phasen,

in denen der ›Nativismus‹, die heftige Ablehnung von Eingewanderten wegen ihrer angeblich gefährlichen Sympathien für Unamerikanisches, einen Höhepunkt erreichte: in den 1840er und 1850er Jahren geschah das im Rahmen des zunächst geheimen Ordens der *Know-Nothings*, der sich gegen Katholiken im allgemeinen und die irischen Katholiken im besonderen richtete. In den Jahrzehnten zwischen 1880 und der erfolgreichen Einwanderungsbeschränkung von 1917 bis 1924, wurde die ›neue‹ Einwan-

derung Hauptangriffsziel der nativistischen Agitation (Burchell, 1999, S. 211).

In dieser Periode der *new immigration* erlebte die amerikanische Gesellschaft nicht nur eine neue massive Einwanderungswelle – allein von 1880 bis 1920 kamen über 24 Millionen Menschen in die USA –, sondern auch einen entscheidenden Wechsel bei den Herkunftsländern der Migranten. Kamen die Menschen vor 1880 vor allem aus Nord- und Westeuropa, so stammte der Hauptanteil der *new immigration* nunmehr aus Süd- und Osteuropa. Es war in erster Linie die Kombination aus Zunahme der Einwanderung und gleichzeitig veränderter Herkunft, die zu einer heftigen politischen Bewegung gegen unbeschränkte Immigration führte. Mit dem Ende des Ersten Weltkrieges erreichte sie ihren Höhepunkt.

Zeitgleich mit der bedeutenden Einwanderungswelle zwischen 1880 und 1920 unterlagen die Vereinigten Staaten einer radikalen Veränderung durch Industrialisierung und Urbanisierung. Von 1880 bis zum Zeitpunkt des Ersten Weltkriegs hatten die USA Großbritannien in der Position der mächtigsten Industrienation der Welt abgelöst und weit hinter sich gelassen. »Diese wirtschaftliche Expansion bedeutete mehr als die bloße Vergrößerung der Industrieproduktion, der Bevölkerung und des Territoriums. Sie brachte eine fundamentale Verwandlung aller wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen mit sich« (Killick, 1999, S. 125). Einen großen Anteil an der starken Zunahme der Bevölkerung in den Großstädten hatten die »neuen« Einwanderer. Überdurchschnittlich viele blieben in den Städten des Ostens, weil hier Fabriken die besten Chancen auf Arbeit boten und gleichzeitig immer weniger Aussicht auf freies Land im Westen bestand. Das beste Beispiel für diese Entwicklung bietet Chicago: Die massive Migration

transformed Chicago into a major multicultural metropolis that incorporated numerous racial, religious, and nationality groups. Contemporary observers in 1900 Chicago noted that at least ninety-six different languages were spoken in the streets of this city's swirling melting pot. Of the many ethnic groups so vividly portrayed on this brilliant multicultural urban canvass, the Poles

were destined to become the largest. By 1930 the U.S. Census accounted 401316 Poles of foreign stock (Parot, 1999, S, 23).

Dabei war Chicago um 1840 lediglich als Fort Dearborn auf Landkarten verzeichnet. Von ca. 30.000 Einwohnern um 1850 entwickelte sich Chicago innerhalb eines halben Jahrhunderts geradezu explosionsartig: Um 1900 lebten dort bereits 1,7 Millionen Menschen. Zu dieser Zeit war Chicago bereits der größte Getreidemarkt und das größte Fleischverarbeitungszentrum der Welt und bis zum Ende der 1920er Jahre verdoppelte sich die Einwohnerzahl nochmals auf 3,4 Millionen (vgl. Kamphoefner, 1995).

Angesichts dieser Transformationen, die ihren offensichtlichsten Ausdruck in der Entwicklung der Großstädte des Ostens fanden, in denen Erikson in den ersten Jahren lebte und arbeitete, ist seine Ausrichtung auf eine gesellschaftliche Phänomenlage, die er unter Stichworten wie ›Industrialisierung‹, ›Amerikanisierung‹ und ›Einwanderung‹ zu fassen versucht, naheliegend. Diese Gesellschaft der USA erscheint für ihn als dynamische, sich anscheinend unaufhaltsam verändernde, hochgradig technologische und anonyme *mass society*. Unter diesen Bedingungen veränderten sich die Traditionen und Überzeugungen der Einwanderer oder lösten sich scheinbar auf, allerdings, ohne dass Herkunft damit unwichtig geworden wäre, wie die ›ethnischen‹ Wohnviertel, ›Gangs‹ und die Besetzung von Berufsfeldern durch bestimmte Gruppen von Migranten zeigten. Herkunft und Ethnizität spielten eine Rolle, aber sie waren nicht länger mit überlieferten Traditionen und Lebensformen gleichzusetzen. In dieser Situation war es in der Tat »fast selbstverständlich« wie Erikson (1977, S. 43) schreibt, dass die wissenschaftliche Untersuchung der neuen Formen von Integration und sozialer Zugehörigkeit auch nach neuen Begriffen verlangte – und ›Identität‹ ist seine Antwort:

Offenbar geschah es also fast selbstverständlich, daß die Begriffe Identität und Identitätskrise sich aus meinen persönlichen, klinischen und anthropologischen Beobachtungen in den dreißiger und vierziger Jahren entwickelten. Ich kann mich nicht erinnern, wann ich diese Ausdrücke erstmals verwendet habe; *sie schienen mir*

*ganz natürlich durch die Erfahrungen der Emigration und Amerikanisierung bedingt. [...] Identitätsprobleme gehören zum psychischen Gepäck von Generationen neuer Amerikaner, die ihre Heimat hinter sich gelassen hatten, um ihre verschiedenen, angestammten Identitäten in eine gemeinsame Identität von sich selbst entwerfenden Menschen einzubringen (Erikson, 1977, S. 43f. – Herv. SS).*

Es ist genau diese Beobachtung einer offensichtlichen Unterschiedlichkeit und Segregation von Einwanderern bei gleichzeitiger massiver Technologisierung und Urbanisierung als Kennzeichen einer entwickelten Industriegesellschaft, die Erikson in den Passagen, in denen er auf die Bedeutung der amerikanischen Erfahrung für seine Konzeption des Identitätsbegriffs zu sprechen kommt, verbindet:

So hat es sich ergeben, daß wir uns gerade zu einem geschichtlichen Zeitpunkt mit der Identität beschäftigen, da diese problematisch geworden ist. Und zwar beginnen wir damit in einem Lande, in dem sich eben aus all den, *durch die Einwanderer importierten Identitäten eine Super-Identität bilden will*; und der Zeitpunkt unseres Unternehmens ist der der rasch wachsenden Mechanisierung, *welche die im wesentlichen bäuerlichen und patriarchalischen Identitäten auch in den Ursprungsländern aller dieser Einwanderer zu vernichten droht*. Das Studium der Identität wird daher in unserer Zeit zu einer genauso strategischen Frage, wie es das Studium der Sexualität zu Freuds Zeiten war (Erikson, 1950, S. 278 – Herv. SS).

Er verweist in diesem Zusammenhang vor allem auf die therapeutische Erfahrung, dass es in der Behandlung nötig wurde, die Probleme seiner Patienten auch auf ihre unterschiedlichen Migrationserfahrungen zu beziehen.

Emigration kann etwas sehr Hartes und Herzloses sein, im Sinne dessen, was man im alten Land zurückläßt und was man sich im neuen aneignet. Vom Identitätsproblem aus betrachtet bedeutet Migration immer eine grausame Überlebensfrage, denn die glei-

chen Katastrophen, in denen Millionen umkommen, eröffnen den Überlebenden neue Formen der Identität. [...] Was nun jedoch in Begriffe gefaßt zu werden verlangte, schien eine gänzlich neue Orientierung zu erfordern, *in der ein neues Weltbild (in der Tat ein Bild der Neuen Welt)* mit überlieferten theoretischen Ansichten verschmolz. [...] Das bedeutet jedoch auch, daß Identitätsprobleme überall dort brennend geworden sind, wo die Amerikanisierung sich ausbreitet (Erikson, 1973, S. 816f. – Herv. SS).

Es ist Eriksons zentrale Erfahrung in den Vereinigten Staaten, die er als die am weitesten von weltweit ablaufenden Prozessen der Industrialisierung, technischen Rationalisierungen und Migrationsbewegungen erfasste Gesellschaft begreift, die ihn dazu bringt, mit dem Begriff der ›Identität‹ ein theoretisches Konzept zu entwickeln, das in der Lage sein soll, sowohl die individuell prägenden sozialisatorischen Einflüsse wie auch die gesellschaftliche Dynamik und Heterogenität in ihren Zusammenhängen beschreiben und erklären zu können. Auch für ihn bot »Amerika die fortgeschrittenste Beobachtungsposition« (Adorno, 1997, S. 736), die es nötig erscheinen ließ über das Verhältnis von Individuum und sozialer Zugehörigkeit neu zu reflektieren.

One can become an American to some extent in one's own lifetime even if one started elsewhere. And once an American, one has to continue becoming an American even if he was one at the beginning. It is, therefore, somewhat strange [...] that the static concept of an individual or national *character structure* should come from such a dynamic and changeable country. I prefer to speak of a common sense of identity rather than to a common character structure in a given group, or even better of the conditions and experiences which heighten or endanger the sense of identity in individuals and in groups (Erikson, 1954, S. 359f.).

Erikson sieht, dass sich ein am Paradigma der *culture-and-personality*-Studien gewonnenes idealtypisches Bedingungsgefüge zwischen Kultur und Persönlichkeit nicht ohne weiteres auf moderne Nationen übertragen

lässt. Besonders in Anbetracht der US-amerikanischen Gesellschaft ist klar, dass sich eine gegenwärtige ›kollektive Identität‹ nicht länger als Ausdruck überkommener Traditionen einer als weitgehend homogen begriffenen Gesellschaft ausbuchstabieren lässt:

Viele Mechanismen jedoch, die einst die evolutionäre Anpassung, die Stammeseinheit, den nationalen oder Klassenzusammenhalt garantierten, sind heute, *in einer Welt universal sich ausweitender Identitäten*, überflüssig geworden. Die Erziehung zu einer Ich-Identität, die ihre Kraft aus den sich wandelnden historischen Bedingungen schöpft, erfordert eine bewußte Bejahung der *historischen Heterogenität* von Seiten der Erwachsenen, verbunden mit dem aufgeklärten Bemühen, die menschliche Kindheit überall auf der Welt mit einem neuen Fundus sinnvoller Kontinuitäten zu versehen (Erikson, 1989, S. 42 – Herv. SS).

Und genau darin erblickt er den entscheidenden Unterschied zu den Gesellschaften, die durch den Prozess der Industrialisierung gegangen sind:

Primitive Stämme haben eine ganz direkte Beziehung zur Quelle und zu den Mitteln der Produktion. Ihre Werkzeuge sind Fortsetzungen des menschlichen Körpers. Ihre Kinder nehmen an den technischen und magischen Geschehnissen teil; Körper und Umwelt, Kindheit und Kultur mögen für sie voller Gefahren sein, sind aber *eine* Welt. Die Zahl der Rollen-Vorbilder ist klein und statisch. In unserer Welt dagegen sind die Maschinen keineswegs mehr nur Fortsetzungen des menschlichen Körpers; vielmehr macht die Maschine ganze Gruppen von Menschen zu ihrem Bedienungspersonal; die Magie dient nur als Zwischenverbindung, und die Kindheit bildet einen getrennten Lebensabschnitt mit eigener Folklore. Die Expansionstendenz unserer Zivilisation zusammen mit ihrer Schichtenbildung und Spezialisierung zwingt das Kind, sein Ich-Modell auf wechselnde, nur einen Ausschnitt der Welt repräsentierende und dazu noch widerspruchsvolle Prototypen zu gründen (Erikson, 1989, S. 16f.).



Erikson sieht die gesellschaftliche Erosion herkunftsbedingter Traditionen durchaus kritisch. Er konstatiert einen Verlust kultureller Überlieferung, der zwar neue Chancen, aber auch neue Konflikte beinhaltet. Permanenter gesellschaftlicher Wandel und der Verlust traditioneller Bindungen machen es für ihn nötig zu untersuchen, welche Faktoren eine neue gesellschaftliche Integration und persönliche ›Identität‹ gewährleisten könnten. So liegt der Fokus von Erikson eindeutig auf der Frage, wie es den Menschen gegenwärtig gelingen könne »die Diskontinuitäten des amerikanischen Lebens und die polaren Spannungen in seinem eigenen Kampfe um eine wirtschaftliche und kulturelle Identität ins Auge zu fassen, nicht als eine von außen auferlegte feindliche Realität, sondern als potentiell Versprechen einer universaleren kollektiven Identität« (Erikson, 1989, S. 37).

Erikson will mit seinem Identitätsbegriff beides abdecken: Der Begriff soll einerseits für die Prozesse moderner Vergesellschaftungsformen adäquat sein, wie er andererseits die subjektive Bedeutung kultureller Differenzen nicht unterschlagen soll. Um jedoch zu klären, ob es Erikson gelingt, durch seine Kritik am *culture-and-personality*-Ansatz der Nationalcharakterstudien das Verhältnis von individueller Integration und subjektiver Zugehörigkeit in modernen Gesellschaften angemessen zu erfassen, ist es nötig, die theoretischen Implikationen des neuen Begriffs genauer zu untersuchen. Für diese Analyse des Identitätskonzepts von Erikson bietet sich vor allem die Arbeit *Ego-Development and Historical Change* von 1946 an. In dieser Einführung von ›Identität‹ als Schlüsselbegriff wird besonders deutlich, aufgrund welcher theoretischen und gesellschaftlichen Überlegungen dieses Modell bei Erikson seine spezifische Form findet. ›Identität‹ wird als sozialpsychologische Erweiterung in Abgrenzung zum Freudschen Triebmodell eingeführt und mit Ansätzen der psychoanalytischen, erst im amerikanischen Exil ausgearbeiteten neo-freudianischen Ich-Psychologie fusioniert: Die Annahme einer ›Gruppenidentität‹ wird zunächst in Auseinandersetzung mit Freuds Kulturtheorie, besonders seiner Massenpsychologie, als positiver kultureller Bezugsrahmen konzipiert. Zur Erklärung des Zusammenhangs mit individuellen Strukturen werden daraufhin ›Ich-Identität‹ und ›Ich-Synthese‹

als die subjektseitigen Vermittlungsinstanzen der ›Gruppenidentität‹ bestimmt. In dieser Form soll das Identitätsmodell nicht nur die gesellschaftlichen Probleme der amerikanischen Gegenwart besser erklären, sondern auch dazu beitragen, individuelle Auswirkungen effektiver therapieren zu können.

## Eriksons Identitätskonzeption

Im Text *Ego-Development and Historical Change* ist es gerade Eriksons Kritik an der psychoanalytischen Theorie Freuds, an die seine Konzeption als Gegenentwurf und Lösungsvorschlag anschließt, welche die Struktur seines Identitätsmodells besonders deutlich werden lässt. Laut Erikson kann man in der Theoriebildung Freuds eine geschichtlich bedingte Verengung des psychoanalytischen Untersuchungsfelds nachzeichnen. Seiner Meinung nach haben in der Freudschen Psychoanalyse vor allem von den Ansprüchen des ›Es‹ ausgehende, individuelle Tribschicksale im Zentrum gestanden. Diese habe daher in ihren Anfängen lediglich »*die Versklavung des Menschen durch das Es*« (Erikson, 1989, S. 53). Zu zusätzlichen Einschränkungen in der Theoriebildung Freuds komme es dadurch, dass er physikalische Erkenntnisse der Energieerhaltung auf die Psychologie anwandte und seine Kulturstudien in den soziologischen Vorstellungen seiner Zeit verhaftet waren. Diese restringierte Sichtweise zeigt sich für Erikson besonders in der Konzeption der Kultur in der bisherigen Psychoanalyse. Durch die Fokussierung auf das ›Es‹ hat sie sich mehr »mit den individuellen und den regressiven als mit den kollektiv-fördernden Aspekten« (Erikson, 1989, S. 40) beschäftigt. Dies macht Erikson in einer knappen Ausführung zur Freudschen Positionierung des ›Ichs‹ wie folgt deutlich:

In großen Zügen war der Ich-Begriff zunächst durch seine besser bekannten Antipoden, das biologische Es und die soziologischen ›Massen‹ definiert: Das Ich, dieses individuelle Zentrum organisierter Erfahrung und vernünftigen Planens, war einerseits von der Anarchie der Triebe, andererseits von der Gesetzlosigkeit der

Gruppenpsyche bedroht. [...] So setzte der frühe Freud sein furchtbares ›Ich‹ zwischen das Es in ihm und die Massen des Pöbels um ihn. Als Hüter der gefährdeten Moral des so eingekreisten Menschen bestellte Freud das Ideal-Ich oder Über-Ich innerhalb des Ichs (Erikson, 1989, S. 13).

Für Erikson verhält es sich daher so, dass der Sexualforscher Freud solchermaßen die gesellschaftliche Einbindung des Individuums nur negativ konzipiert. Daher sei seine Theorie nicht dazu geeignet, einen Begriff von sozialer Organisation zu entwickeln, der über eine negative Beschreibung der individuellen Teilhabe an gesellschaftlichen Gruppen hinausreicht. Eine andere Perspektive ist daher nötig:

Wir haben uns von der Betrachtung der in einer amorphen oder von einem Führer angeführten Menge aufgehenden Ichs ab- und dem Problem des Ursprungs des frühkindlichen Ichs im organisierten sozialen Leben zugewandt. Statt zu unterstreichen, was die Gesellschaft dem Kinde alles versagt, möchten wir klären, was sie zunächst einmal dem Kinde gibt, wie sie es allein dadurch, daß sie es am Leben erhält und durch eine spezifische Form der Fürsorge für seine Bedürfnisse sorgt, zu ihrer besonderen Lebensform verleiht (Erikson, 1989, S. 14).

Um dies leisten zu können, bringt Erikson den positiven Begriff der ›Gruppenidentität‹ gegen seine Interpretation der Freudschen Massenpsychologie in Stellung, durch den allerdings die in Freuds Massenpsychologie vorliegende trennscharfe Unterscheidung zur Völkerpsychologie wieder aufgehoben wird. Freuds angeblich beschränkter Blick auf die individuelle Regression in der Masse soll durch einen positiven Bezug auf soziale Gruppen umgangen werden. Als Ausgangspunkt für die Einführung des Begriffs der ›Gruppenidentität‹ wählt Erikson seine Erfahrungen in scheinbar statischen Gemeinwesen, die er in Indianerreservaten vorzufinden meint: »Ich möchte zuerst einmal den Begriff der Gruppenidentität durch einen Blick auf die von Mekeel und mir selbst vor einigen Jahren gemachten anthropologischen Beobachtungen illustrieren« (Erikson,

1989, S. 15). Am Paradigma von traditionsgeleiteten Stammesgesellschaften entwirft er Sozialisation als »die Art und Weise, wie eine Gruppe ihre grundlegenden Formen der Organisierung von Erfahrungen (wir nannten das die ›Gruppenidentität‹) an die ersten rein körperlichen Erlebnisse des Säuglings und, durch sie, an die Anfänge seines Ichs übermittelt« (ebd.). Das Studium sogenannter ›primitiver‹ Gesellschaften ist für Erikson deshalb von paradigmatischer Bedeutung, weil sich hier »die Erziehung der Kinder [...] innerhalb eines übersichtlichen ökonomischen Systems und angesichts eines kleinen, unveränderlichen Vorrats an sozialen Leitbildern vollzieht« (ebd.). Erikson ist also der Meinung, dass sich an den von ihm als statisch eingestuften traditionellen Gemeinwesen der sogenannten ›Primitiven‹ die Entsprechung von kulturellen Werten und Verhaltensweisen mit Erziehungsformen und Subjektstrukturen besonders gut studieren lässt, da diese Normen relativ begrenzt und in sich eindeutig sind. Er verfolgt damit eine Herangehensweise, die versucht, aus der Erforschung scheinbar relativ überschaubarer traditionsgeleiteter Stammesgesellschaften Rückschlüsse auf gesellschaftliche Phänomene der amerikanischen Gesellschaft seiner Zeit zu ziehen. Hier wird deutlich, dass Erikson die vom Subjekt ausgehende klinische Praxis als Leitlinie der psychoanalytischen Theoriebildung verlässt. Im Vergleich zur Freudschen Psychoanalyse findet eine doppelte Modifizierung statt:

Erstens grenzt sich Erikson mit der Betonung einer schon frühkindlichen Übernahme einer Gruppenidentität von der zentralen Bedeutung des Ödipuskomplexes als psychoanalytischem Fundamentalparadigma der Kulturstiftung ab. »Statt die ödipale Dreier-Situation als unveränderliches Schema für alles irrationale menschliche Verhalten zu nehmen, bemühen wir uns um eine genauere Spezifität durch Erforschung der Wege, auf welchen die Gesellschaft auf die Struktur der Familie einwirkt« (Erikson, 1989, S. 14). Er geht davon aus, dass kulturelle Gebote sehr früh auf die Struktur der Persönlichkeit einwirken, was die Relevanz der ödipalen Situation als Schlüsselkomplex für die Verinnerlichung kultureller Normen zumindest relativiert. Damit verschwindet bei Erikson jedoch sowohl die für die psychoanalytische Kulturanalyse wesentliche Frage nach der gesellschaftlichen Bearbeitung des unbewussten Schuldgefühls –

wie überhaupt bei ihm die Tendenz besteht, die unbewusste Konfliktdynamik zu übergehen – als auch die analytische Relevanz der familiären Vermittlung als eigenständigem Bereich. Weitgehend ungebrochen durch eine nach Maßgabe der Psychoanalyse niemals vollständig unter die gesellschaftlich vorherrschenden normativen Imperative zu subsumierende familiäre Sozialisation wird von ihm der direkte Einfluss der ›Gruppenidentität‹ im schon frühkindlichen Stadium als wesentlich unterstellt.

Zweitens tritt an die Stelle einer Kulturanalyse vom ›Seelenende der Welt‹, die den Zusammenhang von Kultur und Tribschicksalen aus der Perspektive individueller Innerlichkeit thematisiert, mit dem Begriff der ›Gruppenidentität‹ ein kulturalistischer Bezugsrahmen, der eine neue Vermittlungsebene zwischen Individuum und Gesellschaft schiebt. Das Problem der ›Umerziehung‹ der Sioux, zu dessen Erforschung und Beschreibung Erikson seine Feldforschung unternahm, stellt sich ihm als Kulturkonflikt zwischen den qua ›Gruppenidentität‹ erworbenen Verhaltensmustern auf Seiten der Individuen und den gesellschaftlichen Erwartungen und Normen der modernen amerikanischen Gesellschaft dar. »Wir beschrieben, wie in einem Sektor der ›Umerziehung‹ der amerikanischen Indianer die historische Identität des Sioux-Stammes, nämlich die des – längst ausgestorbenen – Büffeljägers, der beruflichen und Klassen-Identität seines Umerziehers direkt entgegengesetzt ist« (Erikson, 1989, S. 15). Erfahrungsmuster, individuelle Strukturen und herrschende gesellschaftliche Normen fallen in solchen Situationen auseinander. Im Falle einer permanenten Konfrontation und unter den Bedingungen einer geschichtlich unmöglich gewordenen ›Gruppenidentität‹ – wie bei den Sioux – komme es daher zu pathologischen Reaktionsbildungen. Das Entscheidende für Erikson ist hierbei: Es handelt sich nicht um ein rein psychisches Problem, sondern die spezifische Form des Konflikts lässt sich nur unter Berücksichtigung von gesellschaftlichen und historischen Gesichtspunkten – und das bedeutet für ihn nur durch eine theoretische Einbeziehung kollektiver und damit überindividueller Sinnzusammenhänge – erklären. Der Psychoanalytiker wird damit zum Kulturosoziologen, der individuell verinnerlichte Normen mit gesellschaftlicher Realität abgleichen muss. Dabei erscheint es nicht als zufällig, dass Erikson ein

Beispiel wählt, in dem es um die Auflösung von überlieferter Tradition und deren Überführung in *culture* geht. Der gesellschaftlich induzierte Zerfall traditionsfundierter Sinnzusammenhänge, der eine neue Anpassungsleistung an ein gesellschaftlich funktionales Set von Verhaltensweisen und damit neue Handlungsorientierungen nötig macht, betrifft nicht nur die Sioux in ihrem Reservat. Hier lässt sich nur in verschärfter Weise beobachten, was für Erikson eine allgemeine Erfahrung der Immigration in die USA darstellt: Die Auflösung der ›feudalen‹, ›patriarchalischen‹ und ›bäuerlichen Identitäten‹ der Einwanderer und die Notwendigkeit, aber auch die Chance, sich in eine Gesellschaft zu integrieren, in der Herkunft und Tradition zur individuellen Zivilreligion werden.

Im formalen Konzept der ›Identität‹ ist es allerdings egal, ob es sich um ›Kultur‹ oder *culture* im Sinne von gängigen Alltagspraxen handelt. ›Ich-Identität‹ und ›Gruppenidentität‹ decken beides ab, da es in erster Linie darum geht, den Prozess der Transformation selbst beschreiben und erklären zu können. Erforderlich scheint aus dieser Perspektive ein Ansatz, der das Verhältnis von subjektiver Struktur bzw. sozialisatorisch erworbenen Verhaltens- und Erfahrungsmustern und gesellschaftlich-normativem Bezugshorizont kategorial und theoretisch erfassen kann. Die Folge davon ist jedoch, dass sich die Ebene des sozialpsychologisch zu erklärenden Konflikts von derjenigen der Triebdynamik des Individuums, die die Vermittlung von unbewusster Wunschrealität und gesellschaftlicher Norm zum Gegenstand hat, zur Thematisierung des Verhältnisses zwischen subjektiver Struktur, die nun als einheitliche Bezugsgröße erscheint, und ebenfalls als konsistent angenommenen ›Gruppenidentitäten‹ verlagert. In den Kategorien selbst geht die zentrale Konflikt-Dynamik der klassischen Psychoanalyse verloren.

Eriksons Einführung der positiven Bestimmung ›Gruppenidentität‹ und sein Verlassen des traditionellen analytischen Settings als genuinem Ort psychoanalytischer Theoriebildung durch die Einbeziehung kultur-anthropologischer Forschungsansätze wird durch seine Hinwendung zur Ich-Psychologie ergänzt. Hier meint Erikson eine theoretische Entwicklung vorzufinden, die mit seiner Freudkritik übereinstimmt. Seiner Meinung nach »müssen die Ich-Begriffe eine Lücke schließen« (Erikson, 1989,

S. 18), die darin bestehe, dass es im Rahmen der Freudschen Triebdynamik nicht ausreichend gelingt »den Zustand relativen Gleichgewichts [...] zu bestimmen; wenn wir uns fragen, was einen Indianer kennzeichnet, der nichts weiter tut, als daß er eben Indianer ist, welcher seine Alltagsarbeit besorgt, dann fehlt uns für unsere Beschreibung ein passender Bezugsrahmen« (Erikson, 1989, S. 19f.). Neben der veränderten Konfliktkonzeption ist es hier wiederum Eriksons Forderung nach einer positiven Bestimmung von Enkulturation, mit der die Einbeziehung der Ich-Psychologie begründet wird. Erikson greift dabei vor allem auf Heinz Hartmanns »konfliktfreie Sphäre des Ichs« und Herman Nunbergs »synthetische Funktion des Ichs« zurück. Ins Zentrum seiner Untersuchungen rückt daher das »Ich«, mit der Tendenz dieses zu autonomisieren.

Die Ich-Begriffe, die Erikson nun einführt, sind »Ich-Synthese« und »Ich-Identität«. Als genuine Leistung der Synthesearbeit des nun von unbewussten Konflikten weitgehend freien »Ichs« beschreibt er eine Form der reduktionistischen Aufteilung: Das »Ich« versuche fortlaufend sowohl das stärkste negative wie auch das bedeutendste positive Idealbild in sich aufzunehmen, um »die ganze Bilderwelt [...] in einfache Alternativen aufzuteilen« (Erikson, 1989, S. 28). Im Kern geht es dabei um eine psychische Leistung und deren Lokalisierung im »Ich«, die – in Anlehnung an Hartmanns Konzept der »sekundären Autonomie« – eine strukturelle Übereinstimmung mit den Gruppenidentitäten aufweisen soll.

Die synthetische Funktion des Ichs ist ständig an der Arbeit die Fragmente und offenen Fragen der gesamten Kindheitsidentifikationen unter eine stets kleinere Zahl von Bildern und Gestalten zu subsumieren. Es benutzt dabei nicht nur historische Leitbilder, sondern verwendet auch ganz individuelle Methoden der Verdichtung und Verbildlichung, die für die Produkte der kollektiven Bilderwelt typisch sind (Erikson, 1989, S. 29).

Wichtig ist hierbei vor allem, ob die Verbindung dieser individuellen Wahrnehmungsreduktion durch das »Ich« mit den kollektiven Leitbildern, das heißt der »Gruppenidentität«, übereinstimmt. Denn nur, wenn dies

der Fall ist, stellt sich subjektiv ein genuines Gefühl vom Zusammenhang mit der Gruppe her, das Erikson als ›Ich-Identität‹ bestimmt:

Aus der Wahrnehmung, daß seine individuelle Weise, Erfahrungen zu verarbeiten (seine Ich-Synthese), eine erfolgreiche Variante einer Gruppenidentität ist und im Einklang mit der Raum-Zeit und dem Lebensplan der Gruppe steht, muß das heranwachsende Kind ein belebendes Realitätsgefühl ableiten können. [...] Dieses Selbstgefühl ist keineswegs nur eine narzißtische Bestätigung der infantilen Omnipotenz (die wäre billiger zu haben); es erstarkt vielmehr zu der Überzeugung, daß das Ich wesentliche Schritte in Richtung auf eine greifbare kollektive Zukunft zu machen lernt und sich zu einem definierten Ich innerhalb einer sozialen Realität entwickelt. Dieses Gefühl möchte ich Ich-Identität nennen (1989, S. 17f.).

Das Verhältnis von ›Gruppenidentität‹, Ich-Synthese und ›Ich-Identität‹ stellt sich nun wie folgt dar: Unter ›Gruppenidentität‹ lassen sich *ex objectivo* die für eine kulturelle Gruppe spezifischen und institutionell verankerten Werte, Normen und Verhaltensmuster bezeichnen, die durch transgenerationelle Weitergabe *qua* Erziehung einen konsistenten Traditionszusammenhang bilden. Die individuell jeweils spezifischen Bedürfnis-, Verhaltens- und Erfahrungsstrukturen (individuelle Ich-Synthesen) sind dadurch kulturell präformiert, sie bilden nur einen kulturell bestimmten kleinen Kreis möglicher menschlicher Subjektstrukturen ab. Und dieses Entsprechungsverhältnis hat, so Erikson, seinen Ort im subjektiven Erleben als Gefühl der ›Ich-Identität‹, das im Wesentlichen das Gefühl sozialer Zugehörigkeit zu einer spezifischen Gruppe ist und damit zugleich die Basis subjektiver Handlungs- und Realitätssicherheit bildet. Anders gesagt: Die ›Gruppenidentität‹ liefert den Kreis gesellschaftlich anerkannter Verhaltensweisen, die der Herausbildung von personaler ›Identität‹ dienen und diese in ihrer Ausprägung bestimmen und begrenzen. Die Übernahme von ›Gruppenidentitäten‹ ist dabei nicht nur sozialisatorisch unausweichlich und sorgt für eine notwendige Orientierungsleistung des Subjekts, das bei Nichtübereinstimmung mit den kollektiven Idealbildern psychisch zu erkranken droht, sondern ist darüber hinaus



auch der psychischen Arbeit des ›Ichs‹ angemessen, das zur Realitätsbewältigung bemüht ist, sämtliche Wahrnehmungen unter möglichst eindeutige Alternativen zu subsumieren, wobei wiederum die kulturell vorgegebenen positiven und negativen Leitbilder eine strukturierende Funktion übernehmen.

Im Kern besetzt der Identitätsbegriff bei Erikson damit die Stelle der theoretischen Vermittlung von Individuum und Gesellschaft. Die Herausbildung von ›Ich-Identität‹ wird letztlich zum *adjustment* an das vorgefundene Allgemeine. Eindeutigkeit und konfliktfreie Übereinstimmung werden schon vor jedem Inhalt als normative Notwendigkeit unterstellt. Eriksons Theorie betont den Menschen als Sozialcharakter, wobei die individuellen Kosten dieser Anpassungsleistung nicht länger ins Gewicht fallen. Konstruiert wird dadurch ein Entsprechungsverhältnis zwischen der Tätigkeit der Ich-Instanz, den individuell einsozialisierten Verhaltensmustern und der gruppenspezifischen Organisationsform einer kollektiven Lebenspraxis, welches den Schwerpunkt der theoretischen Analyse von der inneren Konflikt- und Triebdynamik zu einem soziokulturellen Analogieverhältnis von ›Gruppen-‹ und ›Ich-Identität‹ verschiebt.

Am Ende der Reformulierung der Freudschen Kultur- und Metatheorie steht damit bei Erikson eine formalistisch argumentierende Entsprechungstheorie, in welcher der Identitätsbegriff normativ die Notwendigkeit innerer und gesellschaftlicher Konsistenz und Kontinuität impliziert, die jedoch von jeglicher inhaltlichen Bestimmung entleert sind. In dieser Hinsicht liegt seiner Konzeption ein auf anthropologische Grundannahmen rekurrierendes Entwicklungsmodell zugrunde. ›Identität‹ als positiver Gegenbegriff zu Masse und ›Über-Ich‹ ist nun derart abstrakt, dass er sich auf die unterschiedlichsten gesellschaftlichen und individuellen Konstellationen anwenden lässt. Die von Erikson geforderte Positivität erschöpft sich im Erhalten eines inhaltslosen konfliktfreien Zustands.

Die Kehrseite dieses formalisierten Entsprechungsverhältnisses ist jedoch dessen kulturalistische Konkretion. Nicht nur wird Identität als universalistische Kategorie am Paradigma kultureller Differenz eingeführt, sondern als ethnisch vorgestellte gesellschaftliche Stereotypisierungen gelten Erikson als konstitutive Elemente einer ›Gruppenidentität‹, da

seiner Ansicht nach »unbewußte Assoziationen von nationalen ethnischen mit moralischen und sexuellen Alternativen [...] ein notwendiger Bestandteil jeder Gruppenbildung« sind (Erikson, 1989, S. 28). Mit dieser kulturalistisch-ethnisierenden Perspektive versucht Erikson, mit einem Problem zurechtzukommen, das eine vom individuellen Triebchicksal ausgehende Psychoanalyse alleine nicht klären kann: Die Frage nach der subjektiven Relevanz und Funktionalität gesellschaftlich bereitliegenden bzw. kollektiver Schemata. Denn »die dynamische Innerlichkeit birgt keine Welten, selbst keine unbewußten, die nicht gesellschaftlich vermittelt wären. In den Schründen der Lebensgeschichte ›wesen‹ keine Bilder vom Feind (und auch keine anderen archetypischen), die nicht im Verlauf des Sozialisationsprozesses dorthin verbracht worden wären« (Horn, 1971, S. 95). Keine allein psychoanalytisch argumentierende Theorie kann z. B. erklären, wieso gerade bestimmte gesellschaftliche Gruppen gehasste und diskriminierte Kollektivobjekte werden und andere nicht. Woher kommt das gesellschaftliche Imago vom »kleinen, verschrumpelten, schmutzigen Juden« (Erikson, 1989, S. 27)? Außerdem kann sie deren politische Wirkmächtigkeit, überhaupt deren gesellschaftsgeschichtliche Entstehungsgründe nicht erfassen. Eriksons Einführung des Begriffs ›Gruppenidentität‹ kann man daher als Versuch begreifen, einer Dimension gesellschaftlicher Objektivität theoretisch Rechnung zu tragen, die im subjektiven Selbstverständnis regelmäßig eine wichtige Rolle spielt, deren Herkunft aber im Rahmen psychoanalytischer Triebtheorie kaum begriffen werden kann.

Es macht die Qualität von Eriksons Arbeit aus, dass er für diese Frage nach der Genese kollektiver Schemata erneut eine theoretische Antwort sucht. Doch das von ihm an die Stelle der kultur- und massentheoretischen Überlegungen Freuds gerückte Verhältnis von ›Ich‹ und ›Gruppenidentität‹ scheitert an der Frage nach dem Vermittlungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft. Zu offensichtlich ist in seinem Ansatz eine Distanzlosigkeit angelegt, die nicht erkennen lässt, wie das Individuum im Prozess der Sozialisation die Fähigkeit erwerben kann, mit divergierenden Erwartungen und Normen zurechtzukommen, zumal auch in Eriksons Fassung einer ›Gruppenidentität‹ der Aspekt einer gesellschaftlich

integrativen Funktion vor einer inhaltlichen oder reflexiven Bestimmung dominiert. Seine Identitätstheorie ist insofern integrationistisch, als sich dort bei der Frage nach der Autonomie des Individuums und seiner Fähigkeit, sich kritisch-reflexiv zu gesellschaftlichen Normen zu verhalten, eine auffällige Lücke zeigt.

Das hat unmittelbar damit zu tun, dass er von dem Antagonismus von Trieb und Gesellschaft, der Freuds kulturtheoretische Schriften bestimmt, nichts mehr wissen will. In der Vereinseitigung des Identitätsmodells wird diese Dimension ›primitiver‹ Wunschrealität verharmlost. Erikson verfährt insofern rationalistisch, als er das ›Ich‹ von der Vermittlung mit nicht restringierten Leidenschaften abtrennt und dieser Instanz die Notwendigkeit einer konfliktfreien ›Identität‹ zuschreibt. An die Stelle einer innerpsychischen Konflikt- bzw. Triebdynamik tritt eine Prozesslogik voneinander getrennter Bereiche, die lediglich als formales Entsprechungsverhältnis aufgefasst wird. Hierin liegt die Basis seiner Illusion einer problemlosen Einheit und Konfliktfreiheit des ›Ichs‹, die psychoanalytisch nicht zu haben ist. Erikson stellt das Moment der Natur im Subjekt zwar nicht in Abrede, aber er verfehlt mit seinem Modell der Ich-Autonomie, die sich durch gleichsam organisch konzipierende Prozesse konstituieren soll, die psychoanalytische Erfahrung des Nichtidentischen im Subjekt. Obwohl nach wie vor der Libidoentwicklung ein selbstständiges Moment zugestanden wird, unterläuft dieser Ansatz, der zwischen Trieb und gesellschaftlichen Normen eine Vermittlungsinstanz konfliktfreier Ich-Synthese einschiebt, die Radikalität der Freudschen Triebtheorie. In Eriksons Fassung einer kulturalistisch determinierten ›Ich-Identität‹ liegt damit eine Überschätzung des ›Ichs‹, die »die psychoanalytisch namhaft gemachte Aporie der ›Mündigkeit‹« (Stender, 1996, S. 57) ignoriert. Seine Kritik an einer naturalisierend-spekulativen triebtheoretischen Basis führt zu einer Reformulierung, die den Gehalt der psychoanalytischen Thesen entscheidend verkürzt, anstatt ihn zu dechiffrieren.

Ähnlich abgeschnitten wird auch die Seite der objektiven gesellschaftlichen Konstitutionsgeschichte. Durch die Feststellung, dass unbewusste Leitbilder, die sich deutlich an ethnische, sexuelle und normative Differenzvorstellungen binden, mit Notwendigkeit zur Gruppenbildung gehö-

ren, entfällt für Erikson die Aufgabe, diese hinsichtlich ihrer Rationalität oder Irrationalität zu qualifizieren. So werden imaginierte Kollektive, die sich über eine Externalisierung der Abwehr konstituieren, zum *factum brutum* einer Sozialpsychologie, die doch den Psychoanalytiker gerade durch diesen offensichtlich projektiven Mechanismus beunruhigen müssten.

## Fazit

Mit seinem Identitätsmodell ist Erikson angetreten, um ein dynamisches Verhältnis zu erfassen, das in der amerikanischen Gesellschaft paradigmatisch erfahrbar ist: Die Auflösung traditionsbestimmter Normen und Vorstellungen und deren Überführung in ein verändertes Verhältnis von Subjektivität und Herkunft. ›Identität‹ ist die wissenschaftliche Kategorie, die eine neue Erfahrung kollektiver Subjektivität erklärbar machen soll. Doch Erikson scheitert an der formalen Ausrichtung und der Positivität seiner Konzeption. Er entwirft eine positive Vergesellschaftungstheorie, die Kultur, Gruppe und Psyche scheinbar widerspruchsfrei ordnet, weil sie sowohl von unbewusster Triebkonstitution als auch Gesellschaft im eigentlichen Sinn abstrahiert. Daher durchschaut Erikson weder die sozialen Integrationsmechanismen und Institutionen, in denen Herkunftsmomente in einer *nicht-nationalen Nation* (vgl. Werz, 2005) weiterhin ihren Ort und ihre Funktion besitzen, noch die Widersprüchlichkeit gesellschaftlicher Abhängigkeits- und Vermittlungsprozesse, die eine subjektive Identifikation mit ideologischen Klischees attraktiv und funktional werden lassen. Sein entsprechungslogischer Ansatz basiert auf einer Simplifizierung des Vermittlungsverhältnisses von Individuum und Gesellschaft. ›Identität‹ ist eine verdinglichte Kategorie, die voraussetzt, was erst zu begreifen wäre. In ihr verschwindet die Genese gesellschaftlicher Stereotypen ebenso wie die des ›Ichs‹, das sich mit ihnen identifizieren soll. Eriksons Identitätskonstruktion stellt daher selber her, was nach seiner Theorie die ›synthetische Funktion des Ichs‹ leisten soll: Eine reduktionistische Aufteilung der Welt in einfache und eindeutige Alternativen. Die ›Identitäten‹ gehören nun kulturellen Gruppen, in die sich die Men-

schen *qua* erforderlicher Anpassungsleistung und bei Strafe psychischer Erkrankung einzuordnen haben.

Aber gerade diese Komplexitätsreduktion gesellschaftlicher Wirklichkeit macht Eriksons Modell derartig adaptionsfähig und attraktiv. Zusammen mit der formalen Abstraktheit von ›Identität‹ und deren gleichzeitig attestierter Universalität durch anthropologische Verankerung als menschliche Notwendigkeit, sorgt sie dafür, dass ›Identität‹ allseitig verwendbar wird. Wer Gruppen und den ihnen zugerechneten Mitgliedern ›Identität‹ zuordnen kann, muss von Gesellschaft nichts wissen. In dieser Konstellation der Eriksonschen Version von ›Identität‹ liegt zweifellos ein entscheidender Faktor für die zunächst wissenschaftlich, dann auch politische und massenmediale Etablierung seiner Begrifflichkeit in den USA: Das neue und wissenschaftlich neutrale Wort ›Identität‹ erlaubte es, von sozialer Zugehörigkeit und gesellschaftlichem Zusammenhang zu sprechen, ohne damit sofort Assoziationen herkunftsbedingter oder kultureller nationaler Gemeinsamkeit zu wecken. Der Begriff, wie er von Erikson eingeführt wird, scheint hervorragend geeignet, den nationalen Zusammenhang und gleichzeitig kulturelle Differenzen zu erfassen, ohne auf europäische Vorstellungen und Kategorien von ›Staatsbürgernation‹ vs. ›Kulturnation‹, von ›Klasse‹ oder ›Abstammungsgemeinschaft‹ zurückgreifen zu müssen. Dies bestätigt sich auch in der gesellschaftlichen Durchsetzung des Begriffs. Beim Schritt von einer wissenschaftlichen Kategorie zum alltagspraktischen politischen Schlagwort verschränkt sich in den USA ›Identität‹ gleichsam mit ›Ethnizität‹. Es ist die amerikanische Erfahrung, die dem Terminus ›Gruppenidentität‹ seine spezifische, nämlich ethnisch beschränkte und zugleich universelle Bedeutung verleiht. Der Konstruktion von ›Identität‹ selber kommt daher potenziell zu, was nach Eriksons Theorie erst die Leistung von ›Identität‹ in der Wirklichkeit ist: Sie stiftet Sinn, Legitimität und soziale Zugehörigkeit in einer Welt undurchschaubarer Abhängigkeit und gesellschaftlicher Heterogenität.

## ► Literatur

- Adorno, Theodor W. (1997). Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika. In Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Kulturkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. Bd. 10.2.* (S. 702-740). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Burchell, Robert A. (1999). Die Einwanderung nach Amerika im 19. und 20. Jahrhundert. In Willi Paul Adams (Hrsg.), *Die Vereinigten Staaten von Amerika. Fischer Weltgeschichte, Bd. 30* (S. 184-234). Frankfurt am Main: Fischer.
- Erikson, Erik H. (1950). *Kindheit und Gesellschaft*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Erikson, Erik H. (1954). On the Sense of Inner Identity. In Cyrus R. Friedman & Rober P. Knight (Eds.), *Psychoanalytic Psychiatry and Psychology. Clinical and Theoretical Papers. Bd. 1, Austen Riggs Center* (p. 351-364). New York: International University Press.
- Erikson, Erik H. (1973). Autobiographisches zur Identitätskrise. *Psyche*, 9, 793-831.
- Erikson, Erik H. (1977). *Lebensgeschichte und historischer Augenblick. Literatur der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Erikson, Erik H. (1989). Ich-Entwicklung und geschichtlicher Wandel. In ders., *Identität und Lebenszyklus* (S. 11-54). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fearon, James D. (1999). What is Identity (As we now use the Word)? Online-Publikation: <http://www.wcfia.harvard.edu/misc/initiative/identity/IdentityWorkshop/fearon2.pdf> (Stand: 12.08.2002).
- Friedman, Lawrence J. (1999). *Identity's architect. A biography of Erik H. Erikson*. New York: Scribner.
- Horn, Klaus (1971). Ingeheime kulturistische Tendenzen der modernen psychoanalytischen Orthodoxie. In *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft. Mit Beiträgen von Alfred Lorenzer u. a.* (S. 93-151). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kamphoefner, Walter D. (1995). Urbanisierung in den USA und Deutschland – Parallelen und Kontraste. *Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien der Universität Osnabrück IMIS – Beiträge*, 1, 10/1995, 5-22.
- Killick, John R. (1999). Die industrielle Revolution in den Vereinigten Staaten. In Willi Paul Adams (Hrsg.), *Die Vereinigten Staaten von Amerika. Fischer Weltgeschichte, Bd. 30* (S. 125-183). Frankfurt am Main: Fischer.
- Parot, Joseph John (1999). Multicultural Difficulties in Chicago's Polish Catholic Community: Historical Perspectives. *Illinois History Teacher*, 6 (2), 23-27.
- Stender, Wolfram (1996). *Kritik und Vernunft. Studien zu Horkheimer, Habermas und Freud*. Lüneburg: zu Klampen.
- Werz, Michael (2005). Die nicht-nationale Nation. Horace Kallen und der kulturelle Pluralismus. *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, 4, 509-527